

que transitar del actual antropocentrismo al biocentrismo, quizás habría que hablar mejor de un socio-biocentrismo¹⁷, tránsito que exige un proceso sostenido y plural. La tarea es organizar la sociedad y la economía preservando la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta. Y todo esto mejorando las condiciones de vida de todos los habitantes del planeta.

Como, acertadamente, señala A. Acosta:

Esta definición pionera establece que la naturaleza como sujeto de derechos es una respuesta de vanguardia frente a la actual crisis civilizatoria, cuando se acepta cada vez más la imposibilidad de continuar con el modelo depredador basado en la lucha de los humanos contra la naturaleza. No va más la identificación del bienestar y la riqueza como acumulación de bienes materiales, con las consecuentes expectativas de crecimiento y consumo ilimitados. En este sentido es necesario reconocer que los instrumentos disponibles para analizar estos asuntos ya no sirven. Son instrumentos que naturalizan y convierten en inevitable este patrón civilizatorio. Son conocimientos de matriz colonial y eurocéntrica. Al reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos, en la búsqueda de ese necesario equilibrio entre la naturaleza y las necesidades y derechos de los seres humanos, enmarcados en el principio del Buen Vivir, se supera la clásica división Hombre-Naturaleza que sustenta la visión moderna del ser humano. De los derechos de la naturaleza se derivan decisiones trascendentales. Uno clave tiene que ver con procesos de desmercantilización de la naturaleza, como han sido la privatización del agua o la introducción de criterios mercantiles para comercializar los servicios ambientales¹⁸.

Esta perspectiva abre la posibilidad de pensar no en otro mundo posible como pide el lema del Foro de Sao Paulo, sino en otros mundos posibles, plurales y diversos pero con un problema común. Este problema común a su vez, exige una llamada al universalismo y a la razón, pues sólo una vía racional nos puede sacar del abismo. Esta vía nos la presenta ahora la concepción del Buen Vivir que en el fondo replantea nuestra noción misma de racionalidad. Se trata de volver la mirada hacia los marginados y su propuesta de una alternativa civilizatoria viable, no para pensar sobre ellos, sino para pensar con ellos en un problema que nos atañe a todos.

Artículo recibido en diciembre de 2013; aprobado por el Consejo Editor en febrero de 2014.

¹⁷ GUDYNAS, Eduardo, *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito: Abya Yala, 2009. En adelante nos apoyaremos básicamente en esta obra.

¹⁸ ACOSTA, Alberto, *op. cit.*, p. 19.

Las condiciones de la creencia y la increencia en la era secular

por Juan Manuel Cincunegui*

Resumen

El filósofo canadiense Charles Taylor ofreció en *A Secular Age* una descripción analítica y una genealogía de las actuales condiciones de la creencia y la increencia en las sociedades contemporáneas del Atlántico Norte. Además, anima un conjunto de investigaciones análogas en otros escenarios culturales que se ven afectados por los procesos de modernización. Argumenta acerca de la existencia de "modernidades alternativas" que enfrentan críticamente las comprensiones sociológicas clásicas unívocas respecto al advenimiento de la modernidad, y las teorías de la secularización que interpretan como universal los procesos de desencantamiento, los retrocesos en lo que concierne a la presencia de lo religioso en el espacio público y la práctica religiosa en algunas de las sociedades occidentales contemporáneas.

Palabras claves: Charles Taylor, modernidad, secularización, marco inmanente, orden moral

The conditions of believe and unbelieve in a secular Age

Abstract

In *A Secular Age* the Canadian philosopher Charles Taylor offered an analytical description and a genealogy of the current conditions of belief and unbelief in the North Atlantic contemporary societies. He encouraged as well a set of similar investigations in other cultural settings that are affected by the processes of modernization. He argues about the existence of "alternative modernities" each one of them facing critically the univocal sociological theories of modernity and secularization that interpreted as universal the process of disenchantment occurred in the West and the setbacks with regard to the presence of religion in the public sphere and religious practice in some contemporary Western societies

Key words: Charles Taylor, Modernity, Secularization, Immanent Frame, Moral Order.

* Licenciado y Doctor en Filosofía (Universitat Ramon Llull, Barcelona, España). Profesor de Filosofía Social en la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel. manucincunegui@gmail.com

1. El marco inmanente

El objeto específico del estudio que lleva a cabo el filósofo canadiense Charles Taylor en *A Secular Age* gira en torno a las condiciones de la creencia y la increencia en las sociedades modernas del Atlántico norte. El interrogante que echa a andar la investigación es articulada por Taylor del siguiente modo: ¿Por qué razón es tan difícil la creencia en Dios (en muchos círculos del) Occidente moderno, mientras que en el año 1500 era prácticamente imposible no creer?¹

Una explicación del proceso de desencantamiento que subyace a esta mutación debe tomar en consideración tres aspectos: (a) los rasgos peculiares de la cultura espiritual de origen; en contraposición a (b) la forma peculiar de la espiritualidad presente; y (c) articular un relato de advenimiento que historicie los tránsitos que nos han llevado de (1) y (2).

Tres áreas resultan especialmente reveladoras en lo que concierne al contraste entre la cultura premoderna y moderna en Occidente: (1) la relativa a las nociones de la subjetividad humana; (2) la relativa a las disciplinas de convivencia; y (3) la relativa a los órdenes sociales.

Con respecto a (1), cabe destacar la relevancia de la noción de “interioridad” que define al sujeto moderno. En este sentido, Taylor contrapone al yo “poroso” de las sociedades tempranas, el yo “atrincherado” propio de nuestra cultura. Para nosotros resulta axiomático adscribir los pensamientos, sentimientos y propósitos exclusivamente a los sujetos humanos y localizarlos dentro de la mente. De acuerdo con Taylor, el advenimiento de este tipo de identidad atrincherada que nos es habitual ha estado acompañado de una nueva categorización (interior/exterior; mente/mundo), y el desarrollo de un conjunto de teorías epistemológicas mediacionales. Por otro lado, Taylor señala la elaboración de un nuevo vocabulario para la interioridad en el marco de esta nueva frontera de exploración.

Con respecto a (2), Taylor asocia la nueva autocomprensión al desarrollo de prácticas disciplinarias de autocontrol junto al desarrollo de una nueva concepción de la privacidad marcada por el distanciamiento con las formas tempranas de contacto “promiscuo” con los otros. De este modo, la interioridad y el espacio de intimidad, concebido como espacio de realización a través del intercambio, establecen otra forma de distanciamiento con el mundo exterior.

Finalmente, respecto a (3), Taylor nos recuerda el modo en el cual el antropos moderno rechaza cualquier pretensión de fundamentación cósmica de los órdenes sociales, a favor de una concepción de los mismos en función de los individuos que han dado forma a dichos órdenes, con el fin de su propio bien en un escenario de igualdad que promueve el beneficio mutuo. Esto resume brevemente los puntos (a) y (b).

¹ TAYLOR, C. *A Secular Age*, New York: Belknap Press of Harvard University Press. (2007), p. 539.

Con respecto a (c), Taylor señala (i) la reforma religiosa y (ii) el surgimiento de la nueva ciencia, como los carriles a través de los cuales se realiza el tránsito hacia la era secular. En relación con (i), la reforma religiosa, dice Taylor:

El impulso de una nueva forma de vida religiosa, más personal, comprometida, devota: más cristocéntrica; una que en su mayor parte reemplaza las antiguas formas centradas en el ritual colectivo; un impulso, además, enfocado a provocar este cambio en todos, no sólo ciertas élites religiosas; todo esto no sólo empodera el desencanto (de ahí el atrincheramiento) y las nuevas disciplinas de autocontrol, sino que además termina haciendo menos creíbles las antiguas comprensiones holísticas de la sociedad².

Esta nueva forma de vida religiosa se encuentra conectada con el desarrollo de una nueva concepción del individuo que fomenta en el sujeto una postura instrumental en relación consigo mismo, a través de las prácticas de autodisciplina y las exigencias de autenticidad. Al mismo tiempo, promueve una visión análoga respecto a la sociedad, en cuanto ésta se concibe exclusivamente en función de los propios individuos, entendidos ahora atomísticamente.

La noción de orden cósmico reinante durante la época premoderna, pretendía fundar la realidad social sobre la naturaleza entendida teleológicamente, lo cual propiciaba una comprensión muy diferente del tiempo, una en la cual se otorgaba un lugar privilegiado a la dimensión vertical y constitutiva de la temporalidad: el llamado “tiempo superior”. En cambio, debido a que el tiempo desde la perspectiva moderna se caracteriza por su horizontalidad y homogeneidad absoluta, éste tiende a convertirse en mero recurso disponible para el ejercicio de la racionalidad instrumental, lo cual se traduce en un entorno y una experiencia densamente secuenciada. De este modo, señala Taylor:

La identidad atrincherada del individuo disciplinado se mueve en un espacio socialmente construido, donde la racionalidad instrumental es el valor clave, y el tiempo es secular de manera omnipresente... Este marco se constituye en un orden “natural”, que debe contrastarse con uno “sobrenatural”, un mundo “inmanente”, frente a un posible “trascendente”³.

Todo esto se encuentra estrechamente conectado con (ii) las premisas teóricas y prácticas de la nueva ciencia que, por un lado, establece su objeto como un orden inmanente que es autosuficiente respecto a su inteligibilidad. Y, por el otro, se concibe a sí misma como una práctica que se justifica, no como había ocurrido con la ciencia aristotélica en función de la excelencia del propio orden de las cosas, sino en el anhelo de servicio al mejoramiento de las condiciones de la humanidad.

² *Ibid.*, p. 541.

³ *Ibid.*, p. 542.

De acuerdo con Taylor, uno de los hitos en el relato intelectual de estos tránsitos es la rebelión nominalista contra el realismo de Tomás de Aquino que trajo consigo una devaluación de la comprensión del cosmos encantado. Sin embargo, el propósito de Taylor en *A Secular Age* no se reduce a la realización de una cartografía de las “desviaciones” respecto al “realismo” medieval en la forma de nominalismo, posibilismo y voluntarismo teológico de Duns Scoto y Guillermo de Occam, etc. Taylor simpatiza con los estudios que actualmente se realizan en esta dirección, con el propósito de establecer conexiones entre el nominalismo y la ciencia mecanicista, el instrumentalismo de la agencia humana moderna y el impacto que esto ha tenido en relación la demarcación excluyente entre el orden inmanente y la realidad trascendente que se encuentra detrás del dualismo óptico moderno⁴. Pero su relato no tiene esta deriva. Aunque Taylor cree que es necesario clarificar los vericuetos intelectuales detrás de las transformaciones culturales de nuestra civilización, el énfasis en su caso gira en torno a la suerte de toda la revolución Axial⁵. Dice Taylor:

Me refiero a la Reforma, que se esfuerza por poner fin al equilibrio post-Axial, es decir, el equilibrio entre los elementos pre y post-Axiales en todas las civilizaciones superiores. Es en este proceso, que ocurre en la Cristiandad Latina, en el que me he estado enfocando, a través de los variados cambios sociales y culturales que han provocado en el camino⁶.

De acuerdo con Taylor, el relato en el cual se narran las exigencias por llevar a la totalidad de los cristianos a un nivel de compromiso complementa de manera necesaria las explicaciones en torno a las desviaciones intelectuales de las que hemos hablado, en vista a que, en solitario, estas últimas son insuficientes para dar cuenta del modo en el cual la secularización pasó de ser un fenómeno exclusivo de una minoría ilustrada, a convertirse en un fenómeno masivo. En este sentido, podemos entender el orden social providencialista como un llamado divino a vivir la realidad humana sobre la base del beneficio mutuo que pudo, eventualmente, prescindir de toda referencia respecto a Dios, para convertirse en un esquema atribuible exclusivamente a la naturaleza, no como entidad creada por Dios, sino como realidad autónoma e independiente. Desde allí, podemos continuar hacia una concepción en la cual las realizaciones del plan (originalmente divino) se convirtió en nuestra propia adherencia y participación en el proceso civilizatorio, sobre la base de una comprensión de nosotros mismos como capaces de lograr una perspectiva universal en cuanto “espectadores imparciales”; o sobre la base de una autocomprensión en la cual nos vemos como seres capaces de entender nuestra simpatía a todos los seres humanos, o a partir de una autocomprensión de agentes para quienes la libertad racional es constitutiva⁷.

⁴ Ibid, p. 773.

⁵ Ibid, p. 774.

⁶ Ibid. P. 775

⁷ Ibid, p. 543.

Sea como sea, lo importante es reconocer que el marco inmanente ha devenido el trasfondo de la cultura occidental moderna a partir de la cual definimos dos opciones contrapuestas y una encrucijada.

2. Mundos horizontales

De acuerdo con Taylor, que el marco inmanente sea el trasfondo común de la cultura moderna occidental no nos fuerza a adoptar necesariamente una postura “cerrada” con respecto a la trascendencia. Un ejemplo de ello lo encontramos en la comprensión “neodurkheimiana” que está en la base de la llamada “religión civil” en los Estados Unidos. En esta versión, Dios (o su equivalente deísta) es quien guía la construcción del orden social, siendo de este modo un elemento ineludible para la inteligibilidad de los bienes superiores a los que se adhieren sus participantes. Dice Taylor:

Para muchos, su sentido más elevado del bien se ha desarrollado en un contexto profundamente religioso: se ha formado, por ejemplo, alrededor de las imágenes de la santidad; o el sentido más poderoso del mismo surge en momentos de oración, o liturgia, o quizá al escuchar música religiosa; o sus modelos son personas con una fe religiosa fuerte. Su sentido del bien supremo, formado antes de cualquier definición de “ideas” teológicas, es algo consustancial con Dios; con esto quiero decir que éste bien es inconcebible sin Dios, o alguna relación con lo superior⁸.

Por supuesto, esta conexión puede interrumpirse. Pero también se da el caso de que se fortalezca, o puede que se produzca una conversión desde una instancia inicialmente inmanente. Por otro lado, hay que tener en cuenta que el caso del que hablamos, no sólo involucra al adherente individualmente, sino que se construye en el seno de una identidad colectiva (una nación, un grupo étnico o movimiento religioso). Aquí lo que constatamos es que el marco inmanente se vive constitutivamente como abierto a la trascendencia. Eso significa que, desde esta perspectiva, nuestra experiencia resulta un sinsentido si está desprovista de referencia alguna a la trascendencia. De manera análoga a lo que ocurre con las reglas del ajedrez, que no sólo cumplen una función normativa, sino que resultan esenciales y distintivas del propio juego, para ciertas personas las experiencias comunes en el marco inmanente resultan ininteligibles cuando se abstrae el fundamento trascendente. Por esa razón es posible constatar la relevancia que tiene este elemento no sólo cuando se manifiesta de manera positiva, sino también en las múltiples instancias en las cuales los individuos reaccionan negativamente ante las formas reduccionistas del orden moral moderno y sus disciplinas instrumentalistas concomitantes.

⁸ Ibid, p. 544.

Como contracara, a partir del siglo XVIII advertimos nociones del bien para las cuales resulta ineludible una aprehensión exclusivamente inmanentista. Es lo que ocurre, por ejemplo, con autores como Gibbon, Voltaire y Hume para quienes el fanatismo cristiano exige un tipo de lealtad que incomoda y divide a la sociedad comprometida exclusivamente con el aseguramiento del beneficio mutuo. Pero además de las razones en torno al fanatismo y la amenaza que ello implica para la sociedad ilustrada, Taylor identifica en el discurso protestante contra el ascetismo católico y la consecuente deriva anticristiana contra el supuesto rechazo a la sensualidad, otra razón profunda de la atracción que producen las posiciones inmanentistas. Desde esta perspectiva, los seres humanos son concebidos como parte de una totalidad natural a la que no podemos escapar ni trascender, aun cuando puede, en algunas versiones, estar en nuestras manos el elevarnos a lo más alto de dicho orden por medio de la autoconciencia, por ejemplo. Por otro lado, existe el incentivo a adherirse a esta visión si adoptamos frente a la creencia en la trascendencia la convicción de que la lealtad a dicho principio es el origen de cierto inhumanismo. A esto se suma, positivamente, cierta admiración ante la constatación, cuasimilagrosa, de que nosotros, los seres humanos, nos hemos elevado misteriosamente desde las formas más primitivas de la naturaleza para convertirnos en estos seres complejos capaces de pensar y de sentir. Esta admiración resulta en una tensión irresoluble entre la posición teórica que defiende una concepción del universo que se funda en la constatación de una legalidad ineludible en la naturaleza, y un sentido del misterio respecto al origen de nuestra mente y propósito en contraposición a la naturaleza inanimada.

Sin embargo, quizá lo más importante para la adopción de este “giro” inmanentista es lo que el rechazo naturalista a la trascendencia ofrece desde una perspectiva ética. Por un lado, como ya hemos visto, una concepción del yo “atrincherado”, invulnerable frente a un mundo de espíritus y fuerzas mágicas; y por el otro, la posibilidad de desplegar una estrategia objetivante frente al mundo, que alimenta una sensación de poder y control que se intensifica con cada victoria de la razón instrumental. Dice Taylor:

Y entonces, el éxito colosal de la ciencia natural moderna y la tecnología asociada puede llevarnos a pensar que es ella la que descubre todos los misterios, que en última instancia los explicará a todos, que la ciencia humana debe ser desarrollada sobre el mismo plan básico, o incluso reducida en última instancia a física, o al menos a química orgánica [...] Y así podemos llegar a ver el crecimiento de la civilización, o la modernidad, como un sinónimo de la imposición de un marco inmanente cerrado... La religión no sólo amenaza las metas con su fanatismo, sino que también socava la razón, que llega a ser vista requiriendo rigurosamente el materialismo científico⁹.

Frente a estas dos posiciones polarizadas, sin embargo, encontramos muchas personas que viven estas alternativas como una encrucijada. Por un lado,

⁹ Ibid, p. 548.

sienten el poder de los argumentos que advierten que la religión es una amenaza, una distracción o un obstáculo para el logro de nuestros bienes mayores. Por el otro, escuchan las respuestas que la religión ofrece a algunos interrogantes silenciados en torno a nuestras necesidades y anhelos más profundos.

Pero eso no significa, como podríamos creer, que la decisión definitiva en una u otra dirección es el fruto de haber enfrentado hasta las últimas consecuencias los argumentos a favor y en contra, las objeciones y los contraargumentos en este respecto.

En su comentario a *The Varieties of Religious Experience* de William James, Taylor apunta lo que está en juego en la experiencia religiosa. Cuando estamos en el vértice entre estas dos grandes opciones, parece que todo depende de la sensación que uno tenga acerca de que hay algo más fuera de uno mismo. Eso no significa, como ocurre con James, que la “experiencia religiosa”, una vez la opción ha sido por la fe, nos obligue a mantenernos distanciados respecto a los vínculos colectivos y teóricos. Pero cuando aun estamos en ese vértice, teniendo que decidir a favor o en contra del “más allá” parece, nos dice Taylor, que sólo tenemos nuestro instinto. En este sentido, Taylor señala que entre las virtudes de la obra de James cabe destacar el hecho de que él haya visto, mejor que ningún otro, lo que ocurre en ese espacio abierto en el cual podemos sentir “los vientos que nos empujan en una dirección u otra”¹⁰.

Todo esto demuestra que el marco inmanente no debe entenderse como un conjunto de creencias en el sentido usual que damos al término. El marco inmanente es más bien el contexto de dichas creencias, el trasfondo de nuestras prácticas. Wittgenstein habla de una “figura” que nos mantiene cautivos. El desafío es imaginar una alternativa al constructo que habitamos, sin caer en el extremo opuesto, el extrañamiento “etnológico” frente a la opción contraria. El espacio abierto de James consiste en sentir la fuerza de las posiciones opuestas.

Para algunos, sólo cabe una interpretación adecuada del marco inmanente: la naturalista. Por supuesto, para la mayoría de estas personas, en vista al pluralismo ético-político imperante en las sociedades liberales, es aceptable la posibilidad de que otros adopten una interpretación que dé cabida a la trascendencia, pero a costa de cierta honestidad intelectual. Esto es lo que subyace, a fin de cuentas, a las principales teorías sociológicas de la secularización, según las cuales la modernización debía, necesariamente, venir acompañada por una progresiva superación de la religión.

Taylor, en cambio, asegura que una comprensión de este tipo se encuentra velada por distorsiones ideológicas. Un análisis pormenorizado del estado de cosas pone de manifiesto que en ambas opciones, sea por la creencia o por la increencia, estamos obligados, en última instancia, a realizar un “salto de fe”. Es

¹⁰ TAYLOR (2002), p. 59.

decir, que llegamos a la elección de una de las opciones (creer o no creer en Dios, por ejemplo) a partir de la totalidad de sentido de nuestra vida humana. Eso incluye un sentido de nuestro entorno cósmico y, si cabe, espiritual. Lo importante es que ese sentido global se anticipa, de algún modo, a nuestra razón.

Sean cuales sean las experiencias que consoliden nuestra confianza respecto a la posición a la que nos adherimos, una de las características en este terreno es que nuestras convicciones no pueden alcanzar la certeza que adquirimos en temas circunscritos como los que trata la ciencia natural o aquellas cuestiones que incumben nuestra experiencia ordinaria. En ambos casos, sea que optemos por una interpretación aperturista del marco inmanente, o lo leamos como exclusivamente cerrado sobre sí mismo, vemos que en nuestra decisión incursionamos en una esfera que va más allá de las razones disponibles. Y en esta misma dirección, apunta Taylor, aquellos que sostienen la obviedad de su posición en uno u otro sentido, se encuentran cautivos por una “figura” que les impide ver importantes aspectos de la realidad. Este punto es especialmente relevante, porque lo que aquí Taylor está diciendo es que el lugar de mayor claridad es ese espacio abierto del que hablamos más arriba, descrito por William James, en el que somos capaces de sentir la fuerza de las opciones disponibles.

Por supuesto, Taylor reconoce que en número e influencia los adherentes del naturalismo son más, y por ello enfoca la mayor parte de su batería argumental a poner de manifiesto las restricciones que produce la adhesión a las estructuras constrictivas de la opción secularista en nuestra cultura. Su propósito no es, en principio, argumentar a favor o en contra de esta interpretación, sino más bien disipar la falsa aureola de obviedad que la rodea¹¹.

Ahora bien, como prólogo a su argumentación respecto a las “estructuras mundiales cerradas” (closed world structures), Taylor advierte una confusión habitual entre el fenómeno del desencantamiento y el hipotético fin de la religión. Según él, la supuesta ausencia de Dios o pérdida de sentido en el mundo moderno no toma en consideración ciertas experiencias de la modernidad como son las de los ciudadanos cuyas identidades políticas son definidas por la religión, como ocurre con el Calvinismo y el Wahabismo que existen en coordenadas espacio-temporales secularizadas en las cuales se han removido todos los elementos sacralizados. Por otro lado, Taylor reconoce entre aquellos que advierten la ausencia de Dios en las sociedades seculares (secularización 1 y 2 de acuerdo con nuestro esquema inicial) que no todos optan por una perspectiva de inmanencia cerrada. De acuerdo con Taylor, el desencantamiento es “la disolución del mundo “encantado”, el mundo de los espíritus y fuerzas causales significativas, de los espíritus de los bosques y las reliquias. El encantamiento es esencial para algunas formas de religión; pero otras formas –especialmente

¹¹ TAYLOR, C. (2007), p. 551.

aquellas del moderno cristianismo reformado, católico y protestante— se han construido sobre su negación parcial o total. No debemos confundirlos¹².

Lo que sí podemos constatar en este tránsito es una transformación en la forma de la vida religiosa. Hemos abandonado un tipo de religiosidad “encarnada”, un modo de vida religiosa que nos permitía una representación litúrgica de lo sagrado, que nos permitía ver, sentir, incluso caminar hacia lo sagrado, por otra que se vive fundamentalmente “en la mente” y que, por lo tanto, se define entre diversas argumentaciones encontradas. Eso significa, de acuerdo con Taylor, que el Cristianismo ha pasado por un proceso de “excarnación” que es paralelo al proceso “ilustrado” y la cultura de la increencia en general. La cuestión central, como ocurre en el Nuevo Testamento, es determinar la naturaleza de la mediación y la naturaleza de los deseos que nos permiten discernir lo superior¹³.

¹² *Ibid.*, p. 553. Sin embargo, de acuerdo con John Milbank existe cierta ambigüedad que se pone de manifiesto en la ansiedad que muestra Taylor y su insistencia por deslindar la desaparición del mundo encantado y el declive de la religión. Por supuesto, nos dice Milbank, Taylor está en lo cierto en este sentido. Pero también es cierto que los fenómenos religiosos como el Calvinismo y el Wahabismo al que hemos hecho referencia más arriba, propician la secularización al remover los elementos sacralizados. El monoteísmo que no permite la mediación sacramental, nos dice Milbank, hace de lo divino algo remoto e inescrutable que divide de manera abisal lo natural y lo sobrenatural engendrando un tipo de inmanencia impermeable. En este sentido, la excesiva concentración de la cristiandad latina en una reforma del comportamiento que se tradujo en el descrédito de lo festivo popular y el espíritu extático conectado con el encantamiento, están detrás del proceso de secularización, en tanto y en cuanto cierto modo de monoteísmo tendió hacia el desencantamiento, y a largo plazo, resultó fatal para la religiosidad. De este modo, Taylor debe reconocer que secularización y desencantamiento no son fenómenos independientes. Véase MILBANK, John, “A closer wool on the wild side”, en *Varieties of Secularism in a Secular Age*, WAGNER, Michel, VANANTWERPEN, Jonathan & CALHOUN, Craig (eds.), Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010, p. 62.

¹³ *Ibid.*, pp. 64-66. Desde el punto de vista teológico, Milbank sostiene que A Secular Age puede leerse como una apelación a una vaga noción de “persona religiosa”. Esta persona religiosa, nos dice Milbank, que por el hecho de caminar por el lado “salvaje” de la existencia es considerada rara y extrema, es también moral y disciplinada. Se trata de una combinación paradójica de dos aspectos aparentemente irreconciliables. Por un lado, la religión se nutre de la energía salvaje, dionisiaca, que nos lleva a una experiencia extática más allá de las normas, hacia la esfera de la violencia y el sexo. Por el otro lado, la religión es considerada el fundamento último del orden social y moral. Mientras que la práctica secular queda confinada a la inmanencia y basa lo ético en lo preético; lo religioso encuentra su fundamento en aquello que está más allá de lo ético, la bondad trascendente, la única que puede dar estabilidad a lo ético, porque es autooriginaria, en contraposición a meramente epifenoménica, como ocurre con lo biológico o preético. Según Milbank, para Taylor lo religioso se desintegra en lo meramente ético. Cuando ignoramos lo místico, lo extático, la raíz dionisiaca de la eticidad, lo meramente ético engendra inestabilidad. De este modo, de lo meramente “ético” deviene eventualmente el nihilismo, y una forma de paganismo excesivo en el cual se adora lo indiferente y lo impersonal. En este sentido, Milbank cree que Taylor promueve una versión del cristianismo que incorpora elementos preaxiales, en los que la energía no se reprime en favor de una versión enfermiza de ascetismo, ni se rinde a una mera integración pacificada del cuerpo y el alma con el fin de contener la violencia, naturalizándola y asumiendo su anormalidad para ser tratada terapéuticamente. De manera semejante, Milbank cree

En el caso de la ética ilustrada, tanto en la versión utilitarista como en la versión kantiana, la orientación es enfáticamente hacia la teoría. Desde esta perspectiva, creemos que el único modo de autodirección ética es a través de una comprensión racional, lo cual significa que no creemos que una parte de nuestra tarea para ser buenos consista, fundamentalmente, en abrirnos a ciertos sentimientos¹⁴.

Todo esto no significa, sin embargo, que el marco inmanente sea una construcción neutra. No cabe duda que en su propia génesis constatamos una tendencia que nos empuja hacia una perspectiva cerrada. Sin embargo, la experiencia de la vida en la cultura moderna occidental también está marcada por resistencias y protestas de todo tipo. El marco inmanente es el resultado de ciertas prácticas y desarrollo teóricos que desembocan en una autocomprensión de nosotros mismos como parte de órdenes impersonales que promueven sucesivamente el Deísmo, en contraposición a la ortodoxia cristiana, el ateísmo y el materialismo.

Ahora podemos volver a calibrar una respuesta al interrogante inaugural de Taylor en el que pretendía contrastar las condiciones de la creencia en el siglo XIV y el siglo XXI. Hemos visto que, en el primer caso, la increencia estaba próxima a lo impensable para la inmensa mayoría de los individuos. En cambio, en nuestro caso, lo que vemos es que (excepto en entornos muy específicos) las diversas opciones se fragilizan mutuamente. Esto no se debe, como pudiera creerse, a la existencia de posiciones irreconciliables (“liberales” y “fundamentalistas”, por ejemplo) que se descartan mutuamente sin necesidad de desplegar una argumentación elaborada, sino más bien por la abundancia de personas que adoptan posiciones intermedias, que no se encuentran enclavadas en un contexto definitivo. Estas posiciones no son fácilmente desechables.

De todas maneras, existe en nuestra cultura una suerte de “obviedad” racional que inclina la balanza a favor de la perspectiva “cerrada” del marco inmanente. Taylor llama “cerrados” u “horizontales” a los mundos de significación que no dejan lugar para lo “vertical” o “trascendente”.

que es necesario una verdadera erótica cristiana que tome en consideración la advertencia foucaultiana de que el cristianismo no ha “reprimido” la sexualidad, sino que la ha producido y descubierto al enfocarse poderosamente en el amor y en el deseo. El problema es que ha ofrecido un mensaje ambiguo en el que este daimon es concebido o bien como la fuente clave de la maldad o como la llave para la liberación a través de su “liberación expresa” (por ejemplo, en la práctica de la confesión). Para Milbank, la recuperación de lo preaxial en la forma, por ejemplo, de lo carnavalesco, no es, como pretende Taylor, una compensación frente a las energías y fuerzas oscuras del erotismo, sino más bien un aspecto necesario que nos permite reconocer de manera “cómica” los límites del orden ritual sacramental, al tiempo que se promueve una expresión pública de lo sexual y un encuentro físico más intenso como parte del mismo orden. Pese a su declaración respecto a la necesidad de recuperar elementos preaxiales, nos dice Milbank, el propio Taylor reconoce que en el cristianismo encontramos una noción más pro-cuerpo que en las concepciones preaxiales. Y esto porque la Encarnación sugiere que nuestro cuerpo completo y la sensualidad pueden ser llevados hacia la espiritualidad, poniendo fin al desgarramiento corporal que anima el paganismo.

¹⁴ TAYLOR, C. (2007), p. 555.

Sin embargo, advierte que la articulación de estos mundos se encuentra sujeta a tres grados de abstracción. En primer lugar, se trata de “estructuras” del mundo de la experiencia, en contraposición a la totalidad de la que están constituidos. En segundo término, no describen el mundo concreto de ningún ser humano, sino más bien “tipos de mundos” en sentido weberiano. Y, por último, la articulación implica una intelectualización de la experiencia que no se encuentra a disposición de las personas involucradas. La tarea de articulación nos permite captar el modo en el cual permanecemos cautivos por la estructura que habitamos, ciegos a otras alternativas, al tiempo que nos da acceso a los trasfondos a partir de los cuales argumentan los contrincantes en el debate.

Las estructuras cerradas u horizontales, nos dice Taylor, son aquellas que clausuran la esfera trascendente al darle al marco inmanente un giro peculiar. Un primer ejemplo propuesto por Taylor es el constructo en el que se combina la figura “epistemológica” dominante y la ciencia moderna. Aquí “epistemología” no se refiere a una disciplina o teoría particular, sino a la figura subyacente que inconscientemente controla el modo en el cual la gente piensa, argumenta, infiere y da sentido a las cosas en nuestra cultura. Dice Taylor:

En su forma más flagrante esta estructura opera a partir de una figura de los agentes cognoscentes como individuos que construyen su comprensión del mundo combinando y relacionando la información recogida en teorías cada vez más comprensivas que son redactadas como representaciones interiores, sean estas concebidas como esquemas mentales (en sus variantes más tempranas), o como algo parecido a sentencias consideradas verdaderas en las versiones más contemporáneas¹⁵.

Taylor considera esta construcción como una estructura cerrada u horizontal porque en ella domina una figura que establece ciertas prioridades respecto a los objetos de conocimiento y estrictas prescripciones en la determinación del orden de las inferencias que obstaculizan el modo de acceso a lo “vertical” o “trascendente”.

En este sentido, la epistemología moderna privilegia el conocimiento de sí de los sujetos por sobre el conocimiento de la realidad exterior; ofrece prioridad al conocimiento de la realidad hipotéticamente neutral en detrimento de las atribuciones de valor y relevancia; adoptando, a su vez, una rotunda preferencia por las explicaciones referidas al orden “natural” por sobre cualquier invocación de la realidad trascendente. Estas prioridades o privilegios epistémicos se traducen, como dijimos, en prescripciones respecto al orden inferencial que fragilizan lo “trascendente” al desplazarlo al final de la cadena de inferencias.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 557-8.

De acuerdo con Taylor, para Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, la superación de la epistemología se articula como un giro en el sentido de estas prioridades. Para estos autores, el conocimiento representacional sólo resulta inteligible sobre la base de una continua actividad corporal, social y cultural que realizamos en nuestro trato no tematizado con el mundo. En segundo término, estos autores insisten en que la inteligibilidad de la comprensión depende del hecho de que la actividad individual es parte constitutiva de prácticas que toman la forma de “juegos” sociales. En tercer lugar, las cosas con las que tratamos no son primariamente objetos, como supone la perspectiva epistemológica, sino “pragmata”, es decir, cosas relevantes, significativas desde el comienzo de su aparición en el mundo, y no adiciones proyectadas por nosotros. Sólo en segunda instancia aprendemos a distanciarnos y considerar las cosas objetivamente. A esto suma Heidegger la identificación de ciertas significaciones que poseen un estatuto superior y que cumplen una función estructuradora de la totalidad de nuestro modo de vida. Heidegger habla de cuatro ejes de este contexto: la tierra y el cielo; lo humano y lo divino. Pero, incluso si no nos adherimos a la idea de que lo divino es parte ineludible del contexto humano, nos dice Taylor, el sentido de lejanía y fragilidad respecto a lo trascendente que transmite la estructura epistemológica se ve interrumpido con la inversión de las tres prioridades iniciales. Dice Taylor:

Desde dentro de sí misma, la figura epistemológica no parece problemática. Aparece como un descubrimiento obvio que hacemos cuando reflexionamos sobre nuestra percepción y adquisición de conocimiento. Todas las figuras fundacionales: Descartes, Locke, Hume, afirmaron que estaban diciendo lo que es obvio una vez examinaron la experiencia misma reflexivamente¹⁶.

Pero como señala Taylor, esto es en cierto modo un autoengaño, porque en este caso, la verdad es que nuestra experiencia esta modelada por una poderosa teoría que adoptamos no sólo por razones epistémicas, como pretenden sus adherentes, sino por el hecho de que ésta transmite una poderosa atracción moral: ciertos valores, virtudes y excelencias que definen al sujeto desvinculado y autorresponsable en el que pretendemos convertirnos. Lo que hace la estructura cerrada es naturalizar esta peculiar perspectiva de la realidad, pretendiendo con ello que es el resultado exclusivo de haber mirado las cosas sin prejuicios, cuando en verdad se trata de una nueva formación histórica de la identidad humana.

3. El relato de la muerte de Dios

La imagen nietzscheana captura el núcleo de una estructura horizontal cuyo tema central gira en torno a la idea de que las condiciones del mundo moderno, la liberación que trajo consigo la ciencia y la forma de la experiencia moral moderna, ya no permiten, honestamente, racionalmente, creer en Dios. Esta

¹⁶ *Ibid.*, p. 559.

idea se asienta en la convicción de que, al impulso de la ciencia moderna, subyace una concepción materialista de lo real. Para aquellos que se adhieren a esta convicción, la moral contemporánea es secundaria en lo que se refiere a la justificación de la sentencia denigratoria respecto a la creencia en Dios. La ciencia por sí sola, de acuerdo con esta estructura, es suficiente para condenar como deshonesto o irracional la fe en la trascendencia.

Eso no significa, sin embargo, que la cuestión moral sea totalmente irrelevante. Muy por el contrario, es en la esfera de la moralidad donde el materialista encuentra una explicación plausible acerca de las razones ocultas de aquellos que insisten en negar las evidencias de la realidad adoptando una postura religiosa. Para el materialista, siendo el mundo real indiferente, peligroso y amenazante, la opción creyente solo puede ser entendida como un refugio, una suerte de consuelo infantil, al que se aferra el inmaduro con la esperanza de que, en última instancia, el mundo sea significativo en términos del bien humano. A esta actitud pusilánime frente a la realidad, se agrega la automutilación, la mortificación de los deseos, que se convierte en fuente de enorme sufrimiento para uno mismo y para los otros. El no creyente, en cambio, adopta una actitud adulta. Afronta la realidad, al tiempo que afirma en ella el valor de lo humano y se compromete con su bien sin rendirse a la ilusión y a los falsos consuelos. De este modo, la no creencia y el moderno humanismo exclusivista van de la mano. Dice Taylor:

Así es como va uno de los relatos. La idea crucial es que la parte científico-epistémica es completamente autosuficiente. Esto es algo que la mente racional será capaz de creer independientemente de cualquier convicción moral. Las atribuciones morales hacia un lado o hacia otro se presentan cuando intentamos explicar por qué algunas personas aceptan y otras resisten la verdad. La conexión entre la ciencia materialista y la afirmación humana surge debido a que nos hemos convertido en seres maduros, valientes a la hora de enfrentar los hechos¹⁷.

Sin embargo, desde el punto de vista creyente, el argumento materialista no resulta en modo alguno convincente, lo cual despierta la sospecha de que la ansiedad por cerrar el caso a favor del ateísmo está alimentada por cuestiones extraepistémicas. En breve, por la atracción moral que llevó a sus actuales adherentes en primer lugar a su adopción.

Ahora bien, si los argumentos a favor del materialismo, desde el punto de vista epistémico, no resultan concluyentes (y, evidentemente, no lo son si prestamos atención al actual estado del debate), debemos explicar qué es lo que ha empujado a tantas personas a adoptar esta perspectiva en los últimos siglos. De acuerdo con Taylor, un elemento crucial son las llamadas “historias de conversión” que desde la época victoriana, post-darwiniana, han marcado nuestra imaginación social y cultural. Esto es así porque la explicación de la masiva

¹⁷ *Ibid.*, p. 562.

“conversión” que han experimentado las sociedades occidentales resulta implausible si se pretende que la misma ha sido el efecto de la rendición de cierta perspectiva moral frente a los facticidad bruta de la realidad. Lo que ha pasado en realidad es que cierta perspectiva moral ha dado lugar a otra.

Esta nueva “ética de la creencia”, que nos conmina a creer únicamente en aquello que puede ser demostrado por la evidencia, no sólo resulta atractiva en sí misma, sino que parece ponernos alerta acerca de las tentaciones a las que se somete el agente inmaduro adoptando los consuelos de la religión. El converso al ateísmo aprende a desconfiar de sus propios y más profundos instintos. Ahora la “voluntad de creer” se interpreta como una tentación infantil. Y el propio sufrimiento que produce el abandono de la fe puede ser un aditamento a favor de la conversión.

De este modo, la deconstrucción epistemológica y la deconstrucción de la llamada “muerte de Dios” corren en paralelo. En ambos casos se intenta pasar por simple descubrimiento lo que no es sino una nueva construcción, un nuevo sentido de nuestra identidad y nuestro lugar en el mundo. Los proponentes de la muerte de Dios quieren ver la ausencia de Dios como una propiedad del universo que la propia ciencia ha desnudado¹⁸.

Lo que antes era una posible construcción entre otras se reduce hasta el nivel de una imagen, en el sentido de Wittgenstein, es decir, pasa a formar parte del trasfondo incuestionable, algo cuya forma no se percibe, pero que condiciona, de modo inadvertido, la manera en que pensamos, inferimos, experimentamos, y procedemos a objetar y argumentar¹⁹.

La intención de Taylor es deconstruir estas “figuras” que nos mantienen cautivos para hacernos capaces de imaginar otras alternativas. La ciencia moderna ofrece un imaginario muy diferente al cosmos jerárquico que habitaron nuestros antepasados. Este imaginario ha venido acompañado por una comprensión de nuestra situación humana que ha promovido una ética de la austeridad y un tipo de racionalidad desvinculada que se encuentra, comprensiblemente, asociada a la perplejidad que causa en nosotros la magnitud espacio-temporal del universo que habitamos. De este modo, la ciencia moderna, junto al individualismo, la razón instrumental y el tiempo secular parecen suficientes para desacreditar cualquier intento por desafiar esta “figura”.

Sin embargo, si los argumentos de la ciencia natural a favor de la muerte de Dios no son convincentes, ¿de qué modo estos argumentos erróneos han tenido el efecto por todos conocidos? Por un lado, es perfectamente válido considerar que la mera creencia en la hipotética refutación de la ciencia de la existencia de Dios resulta una razón adecuada para aquellos que optan por el ateísmo y el materialismo. Pero aun así, Taylor se pregunta cómo es que funciona una razón errónea. Porque, aun cuando es cierto que en determinados asuntos la adopción de una

perspectiva se encuentra estrechamente conectada con el testimonio autoritativo por medio del cual tenemos conocimiento de la cuestión, en lo que respecta a la existencia de Dios, a diferencia de lo que ocurre con cuestiones específicas como las estrictamente científicas, sobre las cuales no tenemos recursos técnicos que nos permitan corroborar o corregir dichos testimonios, en el caso de la existencia de Dios, decíamos, no estamos enteramente desprovistos de ellos. En esta cuestión, además de los testimonios de los hipotéticos descubrimientos científicos que prueban la inexistencia de Dios, tenemos nuestra propia vida religiosa, en la que experimentamos un sentido de Dios y de su existencia, y en contraste con la cual podemos poner a prueba las pretensiones científicas. Dice Taylor:

Quiero señalar la analogía de Desdemona. Lo que hace *Otelo* una tragedia, y no sólo un relato de desgracia, es que consideramos a su protagonista culpable debido a su apresurada credulidad frente a la evidencia fabricada por Iago. Tenía un modo alternativo de acceso a su inocencia en la propia Desdemona, si solo hubiera abierto su mente y corazón a su amor y devoción. El defecto fatal de Othello es su incapacidad para hacer esto, prisionero como está en el poderoso código de honor – una prisión doblemente agravada por su condición de extranjería y su repentina promoción²⁰.

La voz de Desdemona apenas resulta audible en el horizonte moderno. Nuestra situación epistémica parece poner su testimonio sistemáticamente bajo sospecha. Por esa razón, una vez hemos tomado la decisión contra la fe, las razones que corroboran nuestra determinación resultan abrumadoras. La ciencia, nos dice Taylor, parece demostrar que no somos más que una vida fugaz en una estrella moribunda, o que el universo no es otra cosa que materia en decadencia, que en él no hay lugar para Dios, ni para la salvación.²¹ Sin embargo, los argumentos científicos son inconclusos en este sentido, por lo cual, nos dice Taylor, el materialismo debe ser suplementado por una perspectiva moral, formando de este modo un paquete, el llamado “ateísmo humanista”, o “humanismo exclusivista”.

Una de las características distintivas de las sociedades modernas secularizadas es que la vida pública está dedicada exclusivamente a la promoción de los bienes humanos. Para algunas personas esto es razón suficiente para sentenciar que en un mundo de este tipo no hay lugar para Dios. Desde esta perspectiva, las alternativas son: vivir en este mundo y participar en el mismo según sus premisas, lo cual significa no creer verdaderamente en Dios; o creer, y con ello condenarse a vivir como un extraño en la modernidad.

Esta última versión no es distintiva de los adherentes del humanismo exclusivista. Hay poderosas corrientes dentro del cristianismo que articulan su hostilidad a la modernidad en términos semejantes. Sin embargo, las posturas del fundamentalismo y el ateísmo radical no son las únicas disponibles. Existen

²⁰ *Ibid.*, p. 568.

²¹ *Ibid.*, p. 569.

¹⁸ *Ibid.*, p. 565.

¹⁹ *Ibid.*, p. 566.

numerosas personas que han contribuido en la construcción y sostenimiento de la vida moderna desde la fe. Por lo tanto, de nuevo nos encontramos ante argumentos que resultan problemáticos a la luz de las evidencias, pero a los que sin embargo, muchas personas de uno y otro bando se rinden con facilidad. Lo cual vuelve a poner en cuestión lo que mueve a estas personas a tomar determinaciones definitivas a partir de argumentos poco convincentes. Y la respuesta de Taylor es que nos encontramos ante otra versión de los relatos de sustracción. Es decir, lo que hace que este relato resulte plausible es cierta asunción impensada respecto a lo que implica el advenimiento de la modernidad, que entre otras cosas colabora en el ocultamiento de la complejidad de este proceso. En breve, para estas versiones sustractivas la transición a la modernidad (indistintamente del tono con el cual se enuncie) ocurre a través de la pérdida de creencias y lealtades tradicionales, interpretada como el resultado de los cambios institucionales como la movilidad y la urbanización, o el avance de la operatividad de la moderna razón científica.

En otras palabras, nosotros, los modernos, nos comportamos como lo hacemos porque hemos "llegado a ver" que ciertos reclamos de verdad son falsos -o, en su interpretación negativa-, porque hemos perdido de vista ciertas verdades perennes. Lo que esta perspectiva pierde de vista es la posibilidad de que el Occidente moderno pueda estar apoderado por sus propias visiones positivas del bien, es decir, por una constelación de tales visiones entre otras disponibles, en lugar de estarlo por el único conjunto viable que ha quedado después que los viejos mitos y leyendas han explotado²².

De este modo, Taylor apunta al ocultamiento respecto a la posibilidad que Occidente haya impulsado una dirección moral específica, más allá de una pretendida noción de humanidad que habría sido descubierta una vez superamos las supersticiones anteriores, o en su versión contraria, más allá de las hipotéticas verdades olvidadas en nuestra era secular.

Bibliografía

- CALHOUN, C., JUERGENSMEYER, M., & VAN ANTWERPEN, J. (Eds.). (2011). *Rethinking secularism*. New York: Oxford University Press.
- TAYLOR, C. (2002). *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (2007). *A Secular Age*. New York: Belknap Press of Harvard University Press.
- WARNER, M., VANANTWERPEN, J., & CALHOUN, C. (Eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Artículo recibido en diciembre de 2013. Aprobado por el Consejo Editor en marzo de 2014.

²² Ibid, p. 571.

El *nosotros* como fundamento metafísico de lo personal en la filosofía de Gabriel Marcel

por Martín Grassi *

Resumen

En el presente artículo intentaremos presentar la centralidad del *nosotros* en la metafísica de Gabriel Marcel. Para ello, en primer lugar, analizaremos la noción de participación, y cómo ésta define esencialmente la existencia personal, para lo cual atenderemos al sentido de las palabras *ser* y *existencia*. En segundo lugar, partiendo de la experiencia de la intersubjetividad, mostraremos que la participación, denominada ahora como *nostridad*, es anterior a la aparición y realidad del yo y del tú. Nuestro objetivo es señalar la pertinencia de la metafísica del *nosotros* de Marcel en los tiempos actuales, en los que pensar la mismidad y la alteridad es tarea ineludible.

Palabras clave: Marcel, Metafísica, Nosotros, Alteridad, Mismidad.

We as metaphysical foundation of the personal thing in Gabriel Marcel's philosophy

Abstract

In this work we shall present the centrality of the *we* in Gabriel Marcel's metaphysics. In the first place, we will analyze the notion of participation, and how it defines essentially personal existence, for we should attend to the meaning of *being* and *existence*. In the second place, taking intersubjective experience as a starting point, we will show that participation –now called *us-ness (nostrité)*–, is previous to the reality of the I and the Thou. Our main objective is to point out the importance of Marcel's metaphysics of *usness* in actual philosophy, which central task is to think selfhood and alterity.

Keywords: Marcel, Metaphysics, Usness, Alterity, Selfhood.

* Doctor en Filosofía (UBA, 2014). Profesor Asistente de "Filosofía de la Religión" y de "Introducción y Antropología Filosófica" (UCA). martingrassi83@gmail.com